apuntes

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

***Interpretación bíblica y Postmodernidad* con sabor Latino**

Aquiles Ernesto Martínez

The Spirit Told Me To Go: A Hispanic Homiletic Reading of Acts 11:12

Pablo A. Jiménez

Reseña Bibliográfica

Harold Recinos

Year 23, No. 1
Spring, 2003

Año 23, No. 14
Primavera, 2002

Apuntes
Theological Reflections from the Hispanic margin

Apuntes (ISSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Periodical postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. **Subscription** is $15 per year and $25 for two years. **Direct inquiries about subscriptions** to the Mexican American Program, Perkins School of Theology, or call (214) 768-2265.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to the editor: Dr. Luis G. Pedraja, Academic Dean, Memphis Theological Seminary, 168 E. Parkway S., Memphis, TN 38104-4395. Materials should include a computer disk and a hard copy. Submissions sent as email attachments will also be accepted. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated**. E-mail inquiries to lpedraja@mtscampus.edu.

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

From the Editor

The Bible is central to the Christian faith, as well as to Latino/a Christianity. We cherish its stories, learning and drawing hope from them. We sing about its passages in *coritos* and encounter God through its pages. At times, it comes alive to us, speaking to our present needs. Other times, we find common ground with its pages, seeing in it a correlate to our own lives and experiences. Although we might not always agree on how we interpret it or about their particular revelatory status, most of us tend to agree about their importance to our lives and to our faith.

This issue focuses primarily on the Scriptures, particularly from our own perspective and context. The first article, submitted by Aquiles Ernesto Martínez, Assistant Professor of Religion at Reinhardt College, examines the significance of Postmodernism for the practice of biblical interpretation, particularly within the Latino/a context. Offering an excellent overview of postmodernism and its role in biblical hermeneutics, it also provides a paradigm for our work as biblical interpreters and suggestions for how such an interpretation might be relevant to the Latino/a context.

The second article, written by Pablo A. Jiménez, National Hispanic Pastor for the Disciples moves from the practice of biblical interpretation to the actual task of interpreting a passage from Acts 11:12, relating it to our present context and the role of diversity in the church.

Finally, Harold J. Recinos, Professor of Church and Society at Perkins School of Theology provides us with an insightful review of Kevin F. Burke's book, The *Ground Beneath the Cross.*

Interpretación bíblica y Postmodernidad *con sabor Latino*[1]

Aquiles Ernesto Martínez

I. ¿A imagen y semejanza de nuestro entorno social?

Desde sus mismos inicios la Iglesia ha sido fácil presa de los embates de la cultura dominante en muchas latitudes alrededor del mundo. Tal es así que ésta se ha convertido en *réplica* de su entorno social, aunque a veces cubierta con "un manto sagrado" como solía calificarla Leonardo Boff. Un vistazo a la historia de la Iglesia, especialmente en el mundo occidental, nos muestra que en todas las etapas de su desarrollo ésta ha asimilado y reproducido las ideas, los valores y los patrones de conducta de su contexto cultural, religioso, filosófico, literario, histórico-político y socio-económico. Lo mismo ha sucedido en el Mundo de los Dos Tercios. Tanto por aculturación como por autosegregación, en la Iglesia siempre han convergido lo mejor y lo peor del devenir histórico.[2]

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, una corriente de pensamiento en particular ha intentado incrustar su estampa en la fe, pensamiento y ministerio de muchas comunidades de fe, afectando particularmente la concepción cristiana clásica sobre el significado de la Biblia y los métodos más comunes para interpretar la misma. Expertos en el estudio de la historia y la sociedad la rotulan como *"la Postmodernidad"*. Se cree, y con razón, que ésta ha ejercido un enorme impacto en la cultura occidental, con algunos coletazos en muchos sectores del Mundo de los Dos Tercios, mayormente entre los intelectuales. La ciencia y tecnología, la economía, la literatura, la cultura, la historia, la política, la filosofía y la religión no han podido contrarrestar la arremetida avasallante de este movimiento social.

¿Qué es la Postmodernidad y en qué manera ha afectado el estudio de las Escrituras? ¿Cuáles son los principios y métodos de interpretación más

---

[1] Ponencia presentada originalmente en la Consulta Teológica Ecuménica: "La Iglesia ante los desafíos de la Postmodernidad", convocada por el Seminario Evangélico Asociado, el Limón, Aragua, Venezuela, del 4 al 6 de Abril del 2002.

[2] En muchas ocasiones, ella ha experimentado *"un sincretismo de acomodación"* (Leornardo Boff, *Iglesia, Carisma y Poder* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1982), 134-158). Véase también Richard Niebuhr, *Cristo y la Cultura* (Barcelona: Ediciones Península, 1968).

populares concebidos dentro de este movimiento? ¿Cuáles pudieran ser algunos pros y contras de los planteamientos innovadores de esta ideología? ¿Cómo incide este tema en la fe y la misión de nuestras comunidades de fe? En este trabajo buscamos dar respuestas tentativas a estas interrogantes a la luz de nuestra latinicidad, a objeto del motivar el diálogo, expandir nuestros horizontes intelectuales, reafirmar nuestra fe como seguidores de los ideales y persona Jesús y perfilar nuestra misión liberadora en el albor de un nuevo siglo.

II. La Postmodernidad en pocas palabras

Antes de discurrir sobre el legado de la Postmodernidad en nuestra manera de leer la Biblia, es menester que definamos lo que la Postmodernidad es.[3] Permítanme destacar cuatro cualidades generales y entrelazadas. Primeramente la Postmodernidad es una corriente de pensamiento que sigue en la historia y está estrechamente ligada a la llamada *"Modernidad"*. Por un lado, es *continuación* y *cumplimiento* de la misma Modernidad; una etapa más y resultado natural del proceso de cambio social iniciado por ésta última. Por otro, la Postmodernidad es una *reacción crítica* a la Modernidad.[4] En segundo lugar, la Postmodernidad es *una ideología*, un

---

[3] Para un estudio especializado sobre este tema, consúltese Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History_* (New York: Routledge, 1995); Barbara Adams and Stuart Allan, editors, *Theorizing Culture: An Interdiciplinary Critique After Postmodernism* (London: University College London Press, 1995); Joseph Natoli, and Linda Hutcheon, editors, *A Postmodern Reader* (Albany: SUNY, 1993); David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxgord: Blackwell, 1990); Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); James Der Derian, et al., *Postmodernismo y relaciones internacionales*, Carlos Nasi, compilador, 1era edición, (Santa Fé de Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, Centro Editorial Javeriano, 1998); T. Eagleton, et al. *Modernity, Modernism, Postmodernisn* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2000).; Norbert Lechner, et al., *Debates sobre modernidad y postmodernidad* (Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991); Javier Lasarte Valcárcel, *Juego y nación: postmodernismo y vanguardia en Venezuela* (Caracas: Fundarte/Alcaldía de Caracas, 1995); etc.

[4] Como continuación y reacción a los ideales de la Edad Media, la Modernidad debilitó considerablemente el feudalismo, colocó a un lado a "dios" como el criterio y fuente últimos de la vida social europea ("teocentrismo"), desvirtuó el valor de las supersticiones y mitologías religiosas, y relativizó el poder del clero y la Iglesia. A su vez, introdujo nuevos poderes políticos; dio impulso al surgimiento del

sistema de pensamiento acerca del mundo en que vivimos y las relaciones entre sus miembros. Tercero, la Postmodernidad es *un movimiento cultural*. Como tal contiene y promueve valores, patrones de conducta y filosofías de vida muy concretos. Por último, la Postmodernidad representa *una época* o *momento en la historia*, cuyo génesis se remonta a principios del siglo veinte pero con creciente empuje a partir de los sesenta.

¿Qué más debemos decir sobre el tema? Dibujar un perfil específico de la Postmodernidad es una tarea muy comprometedora; en la actualidad contamos con muchas definiciones al respecto.[5] Sin embargo, para efectos del tema que nos ocupa y sin ánimo de ser simplistas, bien podemos calificar a la Postmodernidad como un movimiento de cambio social que ha cuestionado, fragmentado y rechazado todo aquello que se crea, acepta, legitima e impone sobre los demás "como esquema infalible", para interpretar el pensamiento, los valores, el comportamiento y las relaciones humanas; es decir, la Postmodernidad ha deshecho y se ha opuesto a paradigmas rígidos que defiendan lo absoluto, lo verdadero, lo objetivo, lo normativo, lo universal, lo definitivo, etc. Como parte de este proceso, la Postmodernidad se ha dado a la tarea de enaltecer valores opuestos: *lo relativo*, *lo parcialmente acertado*, *lo subjetivo*, *lo excepcional*, *lo local*, *lo tentativo*, etc. Rebasando los confines del individualismo y el uso de la razón propugnados por la Modernidad, la Postmodernidad ha planteado una forma de conocer y vivir más integral, compleja y realista (*epistemología*); una que abarque también lo estético, lo intuitivo, lo emotivo, lo contextual, lo placentero, lo comunitario, lo diferente, lo poético, etc.[6]

---

nacionalismo; concentró su atención en el uso y la fuerza de la razón; apadrinó la libertad y la autonomía del individuo; impulsó el desarrollo vertiginoso de la ciencia y la tecnología, poniendo su total confianza en ellas para solucionar muchos de los problemas humano ("utopías"). También desarrolló procesos para la acumulación sistemática y control de riquezas en manos de una clase privilegiada, creando con ello "la burguesía" y una plataforma para la eventual conquista del mundo occidental, especialmente la colonización y post-colonización de nuestros pueblos. La Moderninad creó una especie de "cultura universal" cuyos valores fueron presentados como totalmente objetivos y normativos.

[5] Stephen D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 131.

[6] Natoli y Hutcheon, *A Postmodern Reader*, vii. En palabras de Jean-Francois Lyotard, la Postmodernidad ha introducido una especie de "escepticismo" para con *las metanarrativas* (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, xxiv). También ha "*deconstruido*" la actitud triunfalista y la cosmovisión absolutista auspiciadas por la Modernidad.

Bajo estas directrices, la Postmodernidad ha resucitado y abogado a favor de *la diversidad, heterogeneidad* y *singularidad* de las experiencias humanas, especialmente las de aquellas a quienes la Modernidad ha relegado a la periferia y abusado de ellas.[7] Una de sus funciones principales ha sido la de darle un "lugar" y "función" a todos los aspectos de la existencia humana. De ahí que el concepto de *"la otra"* persona o comunidad sea parte importantísima de cómo se estructure nuestra visión de la realidad y las relaciones de poder.[8] En el Postmodernismo, sobre todo en sus versiones más extremas, no hay verdad absoluta sino *verdades relativas* y *multiplicidad de puntos de vista*. La vida no debe ya fraccionarse en extremos irreconciliables, como en la Modernidad. Lo superior no existe como tal, sino realidades elaboradas y filtradas por la percepción humana (inclusive la noción de Dios). Lo real y lo que se puede conocer es algo siempre mediado por los cinco sentidos en circunstancias bien definidas; todo lo demás es "ilusorio" o "ficticio", por así decirlo. En el mundo existen muchas realidades y varias maneras de interpretarlas. Lo que el ser humano es, piensa y hace está fusionado con su propio contexto histórico-social y, desde ese punto de vista, es una experiencia válida, real y verdadera.

---

[7] Sobre este tema, Fernando F. Segovia, "In the World but Not of It: Exile as Locus for a Theology of the Diaspora," *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Ada María Isasi-Díaz and Fernando F. Segovia, editors (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 195-217; Samuel Pagán, "Entonces vi…una tierra nueva: de la modernidad a la postmodernidad en la iglesia hispana", *Apuntes: Reflexiones teológicas desde el margen hispano* 20, no.4 (2000), 132-143; Justo L. González, "Metamodern Aliens in Postmodern Jerusalem," *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Ada María Isasi-Díaz and Fernando F. Segovia, editors (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 340-350; Dwight N. Hopkins, "Postmodernity, Black Theology of Liberation, and the United States: Michael Foucault and James Cone," *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3, no. 4 (1996), 20-34; Alex García-Rivera, "Creator of the Visible and Invisible: Liberation Theology, Postmodernism, and the Spiritual," Journal of Hispanic/Latino Theology 3, no. 4 (1996), 35-56; Eduardo Mendieta, "From Christendom to Polycentric Oikonumé: Modernity, Postmodernity, and Liberation Theology," *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3, no. 4 (1996), 57-76; et al.

[8] García-Rivera, 39-42. A este fenómeno se le pueda llamar *"otredad"* o *"alteridad"* (*la différance*). Véase Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978) y Jean-Francois Lyotard, *The Difference: Phrases in Dispute* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

Para los intérpretes postmodernos, toda interpretación del mundo es esencialmente *construcción* o *producción social,* es decir, fruto de una dinámica y compleja interacción de variables, en donde el ser humano es *el constructor* de su propia percepción del mundo (*subjetividad*) y cuya interpretación es *el edificio* construido; es decir, el conocimiento de la realidad. Por su carácter eminentemente contextual y parcial, consecuentemente, toda interpretación puede y debe ser *deconstruida,* es decir, desarmada, relativizada, limitada y ubicada dentro de su propio entorno, tomándose en cuenta todos los factores que han contribuido a la construcción de la misma, al igual que aquellos que han sido ignorados o excluidos. La subjetividad es una experiencia ineludible, por lo que debemos entender y respetar la de los demás (poniéndonos en su lugar), además de tener una conciencia crítica al respecto. En un ámbito postmoderno, el adagio "todo depende del cristal con el que se miren las cosas" adquiere un significado casi determinante y sin precedentes.

III. Interpretación bíblica y el influjo de la Postmodernidad

A. El marco histórico y su influencia en la lectura de la Biblia. Con el correr de los años, la Postmodernidad llegó a afectar nuestra valoración de la naturaleza de la Biblia, al igual que los métodos utilizados para entenderla. Pero este fenómeno no pudo materializarze sin los aportes preparatorios de la Modernidad.

La Modernidad sirvió de cuna para el nacimiento y crecimiento de muchos de los pasos utilizados en la interpretación contemporánea de las Escrituras. Desde la época del Renacimiento, estudiosos dentro y fuera de la Iglesia comenzaron a ver a la Biblia como "un documento religioso más", y a analizarla con las mismas presuposiciones y procedimientos aplicados al estudio de cualquier literatura de la antigüedad. Dejando a un lado "la regla de fe" de la Iglesia,[9] la idea de la Biblia como *"revelación divina"* y la interpretación *alegórica* y casi *ahistórica* de ésta,[10] muchos comenzaron a parcializarse por el estudio *crítico* de la Biblia, hecho que rompió con las

---

[9] Es decir, "la doctrina oficial" con la que tenía que coincidir toda interpretación bíblica.

[10] La cual parece haber sido más popular que la interpretación literal e influjo de la mentalidad y métodos helenistas. Filón de Alejandría desarrolló este tipo de interpretación y fue de gran influencia entre cristianos tales como Orígenes, Clemente, Agustín, Justino Mártir, etc.

creencias dominantes de la Edad Media. La idea fue tratar de entender a la Biblia dentro de su propio *entorno* y a partir de *la razón* del individuo.[11] De este modo poco a poco se fue prestando mayor atención a los idiomas originales y su estructura gramatical, asuntos relativos al contexto histórico-social de los autores y lectores originales, los géneros literarios de la Biblia, las condiciones geográficas del mundo antiguo, el propósito de los autores bíblicos al escribir, la identidad de los destinatarios originales, otras religiones y culturas, la mitología, etc. La Biblia comenzó ser vista como un objeto del espacio, el tiempo y la cultura. Al otro lado del espectro, entre los cristianos más conservadores hubo repetidos intentos por *rechazar* esta innovadora metodología. Otros más abiertos optaron por *integrar* esta manera de entender la Escritura, bajo la premisa de que Dios también se había *revelado* en la historia, aunque sin rechazar la inspiración y autoridad de las Escrituras. Esta opción, según ellos, permitía una mejor *aplicación* de las enseñanzas de la Biblia al contexto contemporáneo. Los Reformadores fueron quizá el mejor ejemplo de esta balanceada actitud.[12]

De este largo y complicado proceso dentro de la Modernidad eventualmente surgieron los principios, métodos y reglas sobre los que se basaron las disciplinas hermanas de *"la hermenéutica"* y *"la exégesis"* bíblicas,[13] y más concretamente *"el método histórico-gramatical"* (iniciado

---

[11] Durante la Edad Media cuatro principios de interpretación bíblica quedaron bien establecidos: 1) *el literal,* el cual tomaba en cuenta el sentido histórico y gramatical de las palabras del texto bíblico; 2) *el alegórico,* cuya función era destacar el aspecto "espiritual" o "escondido" en la Biblia, sobre el que se basa la doctrina eclesiástica; 3) *el tropológico*, cuyo énfasis era todo lo relativo a la ética cristiana; y 4) *el analógico,* el cual se enfocaba en aspectos relativos al futuro y el cielo.

[12] Para Martín Lutero, por ejemplo, solo la Biblia fue la norma de fe, doctrina y comportamiento.

[13] *"La hermenéutica"* es aquella disciplina que se encarga de identificar, clasificar y explicar tanto los principios teóricos como los lineamientos prácticos, que facilitan la comprensión de textos dados. Esta trata lo relativo a la teoría y filosofía de la interpretación documental. En este sentido es una *ciencia* (Josef Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona: Herder, 1974), 33; Milton Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1981], 18). Por su parte *"la exégesis"* no es más que la aplicación de las leyes de la hermenéutica. La palabra es una transliteración de un sustantivo griego, cuyo significado es "narración"o "explicación" (John H. Hayes, and Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* [Atlanta: John Knox Press, 1982], 5; Walter Kaiser, *Toward an Exegetical Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 43-44). Aplicada a los documentos bíblicos, entendemos "exégesis" como el esfuerzo por *entender* el significado de un texto dado y *comunicar* con claridad dicho

en parte por los Reformadores y refinado siglos más tarde) y *"el método histórico-crítico" (o"la crítica bíblica"*, cuya génesis se remonta a los siglos dieciocho y diecinueve).[14] Muchos de nosotros hemos sido instruidos en ellos en el uso de todas estas herramientas. Sin embargo, la historia no culmina allí.

La Postmodernidad llevó a la Biblia y su interpretación a una esfera mucho más compleja. ¿En qué manera? *Diversificando* y *sistematizando* los postulados teóricos y reglas exegéticas generadas dentro de la matriz de la Modernidad. En esta nueva etapa, evolucionó la filosofía de la interpretación bíblica como tal, fueron revisados y perfilados los métodos tradicionales, se añadieron enfoques más específicos, se incorporaron los aportes de las ciencias sociales y se problematizó la naturaleza y el alcance de la lectura de las Escrituras. La Postmodernidad desenterró y acentuó, por así decirlo, *otras dimensiones de significado* ligadas a la lectura de las Escrituras, que la metodología clásica ignoró, trató inadecuadamente o relegó a un segundo plano. La naturaleza multifacética de la Biblia aunada al carácter polivalente del acto mismo de interpretación de los textos bíblicos, forzaron a los estudiosos a elaborar *"nuevas maneras"* de leer el AT y el NT. Como consecuencia de ello, el entendimiento de la Biblia se convirtió en una actividad más integral pero a la vez cuesta arriba, aún para los estudiosos.

B. "Verdades" preconcebidas que permiten la lectura bíblica. Dentro del Postmodernismo se han desarrollado una serie de lineamientos teóricos que permiten (o hasta entorpecen a veces) la interpretación de las Escrituras, pero que han servido de cimiento para la llamada *"nueva hermenéutica"*. Enumeremos algunos de los más sobresalientes:

---

entendimiento. Esta implica tanto la acción misma de entender y explicar, como el proceso que nos lleva a dicha meta.

[14] Sobre el particular, véase José María Casciaro, "El método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia", *Scripta Theologica* 27 (1995), 131-139; José Pablo Martín, "Sobre la historia de la hermenéutica en el cristianismo", *Revista Bíblica* 49 (1987), 215-245; George E. Ladd, *Crítica del Nuevo Testamento*, Moisés Chávez, traductor (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1990); Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); Werner G. Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon Press, 1972); Emilio Castro, "La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica", 213-218, *Pueblo oprimido, Señor de la historia* (Montevideo: Tierra Nueva, 1972); etc.

1. La interpretación bíblica es un acto cotidiano, espontáneo y natural; es parte de nuestra relación con nuestros semejantes y el mundo. Señala un proceso mediante el cual discernimos, entendemos y explicamos cualquier fenómeno social. Nacemos y crecemos con la capacidad de concebir y emitir juicios sobre la realidad que nos rodea y con la que interactuamos.[15] Este tipo de experiencia sigue una serie de "leyes" y "estrategias" transculturales de las que normalmente no estamos concientes, y a las que usualmente no damos nombre, ni sistematizamos.

2. La interpretación de la Escritura es resultado y causa de una interrelación dinámica, real y compleja entre quien interpreta (*el sujeto*), lo interpretado (*el acontecimiento fuera del texto bíblico*), el texto bíblico (*la mediación)* y el escenario y circunstancias que posibilitan la existencia de todos estos elementos e influyen en cada uno de ellos (*el contexto*).

3. Desde esta óptica, la interpretación escriturística es fundamentalmente *"construcción social"* ; es decir, conducta humana que crea una realidad de manera lógica y coherente a partir de una cosmovisión; y *"acto contextualizado"* , es decir, fenómeno ubicado en el espacio, el tiempo y la cultura; en el aquí y el ahora. La interpretación no viene del cielo o emana de la nada.

4. Esto quiere decir que la interpretación de la Biblia es un hecho tanto *real* y *posible*, como *finito, parcial* o *incompleto*; es algo *relativo*, que siempre se da *en torno a* o *a luz de* una serie de variables. De este modo se posibilita nuestra comprensión de la Escritura pero también se la limita considerablemente.

5. En realidad no existe tal cosa como *la objetividad* o *neutralidad total* al interpretar la Biblia; tampoco existe la interpretación "absoluta" y "final". Hay simplemente *pluralidad de lecturas y lectores.* Desde esta perspectiva, el intérprete nunca agota el significado de la Biblia.

---

[15] En este sentido, todos los seres humanos hacemos *exégesis* o *hermenéutica de la vida*. Interpretamos las noticias del periódico, la conducta y palabras de nuestros compañeros de trabajo y estudio, las pinturas y esculturas en el museo, las películas en la television, los fenómenos de la naturaleza, etc.

6. Por lo tanto, toda lectura de la Biblia es relativamente *válida*, *auténtica* y *legítima.* Como tal merecen respeto y debe dárseles espacio para existir.

7. Nadie va al texto *tabula rasa*; siempre llevamos a él nuestros preconceptos, predilecciones y posturas, los cuales son resultado de nuestras personalidades, tradiciones, historia, educación, experiencias cotidianas, etc.[16]

8. La interpretación de la Biblia puede y debe ser vista con *sospecha* y *deconstruida*, es decir, desarmada y ubicada dentro de un marco social específico. La siguiente pregunta recoge bien el sentido de este postulado: "¿Por qué debo creer que tu interpretación de un texto particular de la Biblia es acertada o verdadera"?"[17]

9. Tanto el AT como el NT no surgieron de la nada o aparecieron en la historia como por arte de magia; no cayeron directamente del cielo como meteoritos. Los textos bíblicos son *artefactos culturales*, en otras palabras, producto y reflejo nítido de su compleja, multiforme y cambiante relación el ambiente geográfico, histórico-político, socio-económico, cultural, filosófico y religioso. Por lo tanto, tienen significado principalmente dentro de este marco. Lo mismo se aplica a todos los personajes de la Biblia y a nosotros como intérpretes.

10. Por ser expresiones concretas del lenguaje y de conducta humana, los textos bíblicos son también "construcción social" y como tal codifican maneras particulares de concebir el mundo,[18] son extensiones concretas de cómo se experimenta el mundo. En este sentido, son "testigos"

---

[16] Algunos califican este acto de "*eiségesis*" (lo contrario de "*exégesis*"), es decir, la acción de introducir o imponer interpretaciones ya prefabricadas en la lectura de la Biblia.
[17] Willie James Jennings, "Baptizing a Social Reading: Theology, Hermeneutics, and Postmodernity," *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*, Roger Lundin, editor (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 122.
[18] Gracias a un proceso de *internalización*, *externalización* y *objetivación* de la realidad social, al que tanto sus autores como sus destinatarios han sido sometidos. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966]; Otto Maduro, *Mapas para la fiesta* (Río de Janeiro/Nueva York: Centro Nueva Tierra, 1992).

de la interacción de los escritores con la realidad circundante.[19] También son parte de un complejo sistema de relaciones y reglas que posibilitan la comunicación de significados dentro de su contexto social. En pocas palabras, son discurso.

11. Los textos bíblicos encarnan y aluden a diversas experiencias sociales, hablan con diferentes voces y son susceptibles a varias interpretaciones. Estos asumen, aluden o expresan experiencias humanas a varios niveles. No reflejan un solo punto de vista humano. Son depositarios de variados significados "escondidos" y "evidentes". Es decir, tanto la Biblia misma como su lectura son *multidimensionales* y *multidireccionales*.

12. Finalmente, existe una amplia y creciente *brecha* o *abismo* histórico-social que nos separa del texto bíblico, los acontecimientos fuera de ellos y su mundo social. Una lectura informada, responsable y consciente de las complejidades y posibilidades asociadas a la interpretación de la Biblia, ayuda a acortar la brecha que se para estos mundos buscando un ajuste o integración de los mismos.[20] Es decir, construye *puentes hermenéuticos*.

Baste decir que todos estos axiomas no son los únicos, ni necesariamente los más importantes, aunque de utilidad. Por lo pronto, debemos saber que estos se basan en la observación y sistematización de cómo los seres humanos hemos interpretado los textos a lo largo de la historia, y sirven de "marco de referencia" o "lentes" para estudiar la Biblia. En este sentido, estas "verdades" son herramientas convencionales, arbitrarias y perfectibles.

C. Varias maneras de leer la Biblia. Por causa de la Postmodernidad, la interpretación bíblica hoy día no es el simple acto de entender y explicar textos, sino un complejo proceso de comunicación en el que muchos elementos juegan un papel transcendental en la producción de sentido. La intención del autor al escribir, el texto bíblico y su contexto, aunque importantes, no son suficientes. Existen otras variables que posibilitan, influencian y enriquecen nuestra lectura y conocimiento de las Escrituras. Además, la Biblia habla con diferentes voces y los intérpretes de

---

[19] El mundo no es ya aquel sistema físico regido por causas y consecuencias impersonales. Sobre esta base es posible leer los textos bíblicos para tener "una imagen mental" de la vida social de sus gentes.

[20] Según Luis Alonzo Schokel, debe ocurrir "*un ajustamiento de horizontes* ". El intérprete no se encierra en su propio mundo pero tampoco confina el mundo de la Biblia al pasado. Simplemente dialoga con ambos.

ella construyen diferentes interpretaciones. Por tal motivo, es indispensable formular una metodología más amplia o completa, es decir, una que de cabida a variados ángulos de interpretación, que los valore por igual y busque integrarlos. Saber cuáles son estos ángulos, entender su naturaleza y explicar su funcionamiento, nos permite recobrar dimensiones de significado en la Biblia que de otra manera pasarían desapercibidas. De allí que para leer la Biblia apropiadamente, se deba acudir a ella con mente abierta y tomando en cuenta una amplia gama de componentes.[21]

Los métodos para interpretar la Biblia en la Postmodernidad pueden clasificarse bajo tres áreas que podríamos denominar *"mundos de significado"*.[22] Algunos de ellos se concentran más en el autor del texto bíblico (*"el mundo detrás del texto bíblico"*). Otros enfatizan el texto mismo (*"el mundo dentro del texto bíblico"*). Finalmente, otros hacen hincapié en el lector moderno y la experiencia misma de leer la Biblia desde su ubicación social (*"el mundo delante del texto bíblico"*).

1. El mundo "detrás" del texto bíblico. Los métodos agrupados bajo esta primera designación destacan todo lo concerniente al origen, desarrollo, creación y significado de los textos bíblicos dentro de su contexto histórico-social. Leer la Biblia implica, entonces, entender y explicar todos aquellos factores que influyeron y llevaron a los autores bíblicos a poner por escrito sus ideas (el texto como *producto*); es decir, precisar la historia *antes* de la formación del texto bíblico a partir de "pistas" que la misma Biblia suministra (*historia pre-texto*). Pero a la vez supone explicitar lo que el texto bíblico *significó* para sus autores y lectores originales en un momento dado. El intérprete moderno debe ir *detrás* de la Biblia misma para *sumergirse* dentro de ella, a fin de reconstruir su trasfondo y tener una mejor comprensión de la misma a la luz de éste.[23] Es una especie de *arqueología*

---

[21] Como por ejemplo, el autor/escritor/editor y el propósito con el que éste escribe un texto dado; el texto como multiforme y complejo medio y sistema de comunicación; los lectores y su manera de percibir mensajes a la luz de sus propias experiencias; la enorme brecha que nos separa del contexto de los autores, lectores y el mundo antiguo; lo subjetividad de los lectores modernos y la influencia de su propio entorno en la manera como interpretan la Biblia siglos más tarde; etc.

[22] Esta tipología la he tomado prestada y adaptado de W. R. Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody, MA: Hendrikson, 1991).

[23] En relación a todos estos enfoques, véase John H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Daniel Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); Burton L. Mack,

del texto, en la que se desentierra al autor, su mundo e historia.[24] Es como mirar la Escritura por medio de una *ventana* y detallar lo que está detrás de ésta. Por esta razón algunos prefieren la frase "métodos centrados en *el autor*."

Bajo estos parámetros los estudiosos aunan esfuerzos por explicar la historia de la formación y transmisión de los manuscritos bíblicos (sobre los que se basan nuestras traducciones contemporáneas), y reconstruyen un "texto matriz" cercano a lo que pudo haber sido la copia del texto "original", haciendo uso de muchos manuscritos. Para tal fin se desarrollan criterios metodológicos a partir de la experiencia de escribir y copiar manuscritos en la antigüedad, al igual que del sentido común y probabilidades (*crítica textual*). No se puede interpretar la Biblia a menos que hayan *textos* que interpretar, sean estos escritos en los idiomas originales o traducidos al castellano.[25]

Una vez que se tiene el texto bíblico reconstruido,[26] se procede a identificar las posibles líneas de pensamiento o tradiciones (orales o escritas) de donde el autor de un texto bíblico dado pudo haber tomado sus ideas y modificado las mismas en el texto que finalmente escribió (*crítica de fuentes*). Pero las tradiciones de las que los autores bíblicos dependieron para escribir sus mensajes no son estáticas; más bien atraviesan un proceso histórico en el que cambian de significado dentro y fuera de la Biblia, con el correr de los años y el paso de un contexto a otro (*crítica de la historia de la tradición*). De particular importancia es el cambio de "tradición oral" a "tradición escrita", y la forma o género literario que el mensaje adquirió en el texto bíblico, luego de un largo y complejo proceso de creación, modificación y edición de sus ideas, a la luz de nuevas circunstancias sociales (*crítica de formas*). Como parte de este proceso que se enfoca en el

---

Rhetoric and the New Testament (Minneapolis: Fortress Press, 1990); Jean-Claude Giroud y Louis Panier, *Semiótica: una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos* (Navarra: Editorial Verbo Divino); Robert R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); Ralph W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1974); Walter E. Rast, *Tradition History and the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1972); Norman Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); Edgar V. McKnight, *What Is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); etc.

[24] J. Severino Croatto, *Hermenéutica Bíblica* (Buenos Aires; Ediciones la Aurora, 1984).

[25] A este método también se le conoce como *"baja critica"*.

[26] Todos los siguientes métodos pertenecen a la llamada *"alta crítica"*.

origen y desarrollo de las tradiciones, también se presta atención a cómo un autor bíblico utiliza la información en el texto bíblico. Por eso es importante concentrarse en su trabajo redaccional o editorial. No es sólo lo que el autor escribe, sino también cómo presenta la información y lo que todo esto tiene que decir sobre su teología y propósito al escribir (*crítica de la redacción*).

Por cuanto los textos bíblicos se refieren constantemente a personajes, eventos, circunstancias, fechas y lugares especiales en un contexto socio-cultural concreto y distante del nuestro, para entender mejor la Biblia es imprescindible determinar la veracidad de tal información, al igual que el significado de los textos bíblicos a la luz de su trasfondo geográfico, histórico-político, socio-económico, cultural, filosófico y religioso (*crítica histórica* o *del trasfondo social*).[27] Lo que el autor quiso decir y como los destinatarios pudieron haber entendido su mensaje, es clarificado por este acercamiento. Finalmente, la Biblia, por ser una colección de documentos en un solo libro y haber cumplido funciones históricas específicas en la comunidad de creyentes que los preservó, interpretó y compiló, debe ser vista como *Escritura* e interpretada como un *todo* y *producto final*, sobre todo a la luz de la fe. Además, pasajes individuales de la Biblia se utilizan para interpretar otros textos (como por ejemplo la interpretación cristológica del AT) (*crítica canónica*).

2. El mundo "dentro" del texto bíblico. Si el foco principal en el apartado anterior fue el mundo detrás del texto, ahora el énfasis cambia hacia *el texto* mismo y su complejo universo de relaciones y significados. El intérprete de la Biblia pone su energía en entender y explicar no la producción sino *el producto*. Lo que el autor bíblico intentó decir puede descubrirse en las palabras del mismo texto. Pero existen también significados allí más allá del propósito del autor, pues en cierta medida el texto ya no está bajo el control de su autor y es un ente autónomo o independiente. Bajo esta categoría normalmente colocamos "métodos centrados en *el texto*".

Dentro de estos linderos, el intérprete busca comprender y explicar el idioma original de la Biblia, al igual que los elementos que conforman el texto bíblico como discurso (palabras, frases, oraciones, párrafos, etc.) y los

---

[27] La llamada *"crítica del trasfondo religioso"* o *"religiones comparadas"* , por ejemplo, la colocamos bajo la crítica histórica o de trasfondo social. Bajo la premisa de que todas las religiones son "iguales", en este método se intenta entender el antiguo Israel y el cristianismo primitivo en diálogo con el ambiente religioso de la época y como producto de este último.

significados de cada uno de ellos (*crítica gramatical*). Considerando que los textos de la Biblia son expresiones concretas del lenguaje, y que como tales conforman un complejo sistema de relaciones, valores y significados, el exegeta indaga también sobre el sentido de cada uno de estos elementos y del texto como un todo; aquí el asunto de importancia es saber *qué* significa el texto y *cómo* se comunica este significado al lector (*crítica semiótica* o *estructuralismo*). De la mano de este enfoque, tenemos también aquel que da especial atención al estilo, imágenes, artificios literarios, estrategias de persuasión y organización del discurso del autor, para una comunicación más eficaz de sus ideas a los lectores originales en un contexto dado (*crítica retórica*). Puesto que los seres humanos utilizan diversos medios de comunicación para impartir sus ideas, también se busca entender el contenido, la forma y el propósito de los géneros literarios que aparecen en los textos escriturísticos (*crítica literaria*).

3. El mundo "delante" del texto bíblico. En contraste con todo lo anterior, existen métodos cuya finalidad es comprender y exponer lo que sucede no detrás del texto bíblico o en el mismo texto, sino en *el lector* y en su experiencia al *leer desde su propio contexto histórico-social.* Aquí se hace hincapié en *cómo* el intérprete recibe y procesa la información bíblica desde una ubicación social particular años más tarde. La lectura de la Biblia es una especie de diálogo entre dos horizontes cuya fusión genera sentido en y para el intérprete (el horizonte bíblico y el horizonte del lector). La Biblia es como una *casa de espejos* en la que se reflejan ideas, valores, eventos y patrones de conducta similares a los de hoy. Al estudiarla no sólo aprendemos del pasado sino también de nosotros mismos. Cuando la Escritura se interpreta desde este ángulo, se abre con ello camino para la aparición de multiplicidad de lecturas, todas ellas iluminadas por las coloridas experiencias humanas. Los tipos de lectura que funcionan de esta manera se denominan "métodos centrados en *el lector*". Es aquí donde la Postmodernidad ha hecho quizá su más clara e innovadora contribución.

En este estilo de interpretar la Biblia, lo que lector moderno percibe y como reacciona en su diálogo con ésta pasan al centro del escenario. Su experiencia en cierta manera colorea (y hasta determina) lo que el intérprete observa y procesa en su conversación con el texto bíblico (*crítica lector-respuesta*). Ya que nuestro conocimiento de la realidad (inclusive de la Biblia) es generado por una compleja relación entre quien conoce (subjetividad) y lo que se conoce (objetividad) en un contexto dado, los textos bíblicos deben siempre entenderse como *construcción* o *producción social*. Esto quiere decir que nuestro entendimiento de la Biblia siempre nos

llega por medio de *interpretación* y que ésta, por ser específica y contextual, es incompleta y relativa. Por tanto, es aconsejable cuestionar "las ideas absolutas" y mirar la realidad desde puntos de vista no tomados en cuenta (*crítica deconstructiva*). Por cuanto los seres humanos siguen los mismos patrones de conducta a lo largo de la historia y en varias culturas, es posible diseñar y utilizar "modelos" y "teorías" actuales para entender mejor las ideas, los valores, y el comportamiento de las culturas bíblicas, y viceversa. Desde este punto de vista, la lectura de la Biblia es siempre una experiencia *transcultural*. Para este enfoque la Sociología y la Antropología Cultural son vital importancia (*crítica socio-científica*). Además, en la Biblia hay muchos cuentos e historias, cuya estructura literaria sigue ciertos patrones que la asemeja a las narrativas modernas, incluyendo componentes tales como trama, personajes, tiempo, lugar, circunstancias, punto de vista, ideología, etc. En vista de ello, para mejorar nuestra comprensión de cómo las ideas fluyen y son recibidas por los lectores bíblicos y contemporáneos, es saludable identificar y explicar el género *narrativa* y la interrelación de los elementos que lo conforman (*crítica narrativa*).

Partiendo de contextos contemporáneos de explotación, marginalización, opresión y exclusión, muchas personas correlacionan su sufrimiento a lo largo de la historia con lo que la Escritura registra, es decir, hacen una *relectura* de la Biblia a partir de sus experiencias, y con la ayuda de las ciencias sociales articulan lineamientos de fe y acción para defender su causa y propiciar cambios sociales (*crítica liberacionista*). Bajo la sombra de esta corriente, por ejemplo, se puede analizar las características principales de los imperios dentro y fuera de la Biblia (*crítica colonial o post-colonial*) y el lugar y rol de las mujeres dentro de sociedades patriarcales (*crítica feminista*). No puede comprenderse el mundo actual y el antiguo a menos que analicemos de fondo las relaciones de poder y las estructuras que han subyugado a muchas personas.[28]

Todos los métodos clasificados pedagógicamente bajo estos "mundos de significados" ilustran el hecho que la Biblia no tiene un significado final, cerrado y absoluto, como sus mismas historias y enseñanzas así lo demuestran; su interpretación esta abierta al dinamismo de la vida. Por tal razón el ser humano nunca agota el sentido y pertinencia de las Escrituras. Además, dichos métodos no se excluyen, ni pueden operar eficazmente prescindiendo el uno del otro. Cada uno de ellos a menudo integra o se basa en muchas de las contribuciones hechas por los otros.

---

[28] Por supuesto, a esta lista de lecturas "profesionales" debemos añadir las lecturas *literalistas*, *metafóricas*, *devocionales, concordistas* y hasta *especulativas*, que han caracterizado la praxis exegética de muchas de nuestras iglesias y líderes.

También tienen una fuerte dosis interdisciplinaria, aunque reteniendo sus matices muy particulares. Más que una "crisis" en la interpretación de la Biblia, todos estos aportes reflejan un cambio en *el significado cultural* de la interpretación.

IV. Evaluación *"postmoderna"* de la interpretación bíblica postmoderna

Considerando que la Postmodernidad ha relativamente moldeado lo que somos y que no podemos desprendernos de su secuela, considero apropiado someter esta ideología a un sano escrutinio, dándole "una taza de su propio chocolate", es decir, sacando a relucir sus aportes y limitaciones.

A. "Engendros" de nuestro ambiente. La Postmodernidad ilustra con nitidez que tanto nosotros como los personajes de la misma Biblia, somos fruto directo y sujetos creadores de todo lo que está a nuestro alrededor. La fe y la vida siempre se dan en la historia y la cultura, mediadas por el ropaje que nuestra sociedad conoce, utiliza y provee gratuitamente. Todo lo que hacemos afecta nuestra identidad, especialmente la manera como leemos la Biblia. Hablar de la Postmodernidad en una ocasión como ésta es recordar su impacto en nosotros y puntualizar los condicionamientos que han contibuido a ello. De allí que el presente proverbio se cumpla una vez más: "dime lo que crees y muéstrame lo que haces (cómo lees la Biblia), y te diré que ideologías han influido en ti".

B. La multicolorida experiencia humana. La Postmodernidad ha podido rescatar y promover el hecho que los seres humanos no somos iguales, que estas diferencias están arraigadas en nuestra posición y función en el mundo y que todo esto se manifiesta a través de variados mecanismos sociales. Los seres humanos creemos, sentimos, interpretamos y actuamos de modos distintos. La Biblia y nuestra interpretación de ella están sujetas a esta "ley de la vida". Por eso contamos con una amplia gama de recursos exegéticos y enfoques para nuestro provecho. Hay de todo "en la viña del Señor" y mucho que aprender. Dentro del seno de esta ideología, resurge entonces una nueva apreciación por lo que es "fuera de lo común", sentándose con ello bases sólidas para un sano pluralismo y respecto por el derecho ajeno, aun cuando haya desacuerdos entre nosotros.

C. Libres para ser y actuar. Dentro de este marco, todo ser humano tiene el deber y el derecho (por lo menos en teoría) para decidir qué creer y cómo actuar en la vida; inclusive para determinar qué creer de las Escrituras, cómo interpretarlas y qué buscar en ellas. Gracias a los espacios teóricos abiertos por la Postmodernidad, no tenemos que ser presos de los absolutismos o las restricciones impuestas por aquellos que nos dicen que siempre hay "una sola manera de ver las cosas". Ya no hay excusa para encajonarse dentro de esta falacia o mito. La filosofía de vida propugnada por la Postmodernidad de alguna manera nos ha devuelto la dicha de saber que sí podemos y debemos determinar nuestro destino.

D. La dádiva del realismo. Si bien es cierto que la Postmodernidad ha demostrado que todo conocimiento de la realidad es *mediado* por nuestra interpretación, y que la interpretación es un acto *situado* en la historia y, por lo tanto, *impreciso* e *incompleto*, también es cierto que ésta es el único recurso tangible con el que contamos para hacer sentido de la vida y la misma Biblia. Hay un fuerte sentido de realismo atado a nuestra condición humana, el cual merece nuestra apreciación y ponderación. En el proceso, la Escritura se convierte en algo más a nuestro alcance y resurge con un enorme potencial; para ser un libro más pertinente. La Postmodernidad ha desacralizado la Biblia haciéndola más humana y relevante, pero no por ello menos inspirada o autoritativa.

E. Una espada de doble filo. Por desgracia, bajo la consigna de que toda perspectiva es "válida", muchos pueden utilizar porciones selectas de la Biblia para apoyar ideas y valores preconcebidos, legitimar posiciones de privilegio, abusar de los más débiles y perpetuar la explotación, la colonización, la marginalización y la exclusión de individuos y grupos sociales. Con la Biblia se puede "probar" hasta lo insólito: exigir obediencia a regímenes totalitarios (neo-colonialismo), defender la esclavitud (esclavismo), justificar "la cacería be brujas" y tildar a los demás de "herejes" (ortodoxia a ultranza) y defender las doctrinas preconcebidas de una confesión cristiana particular (denominacionalismo), etc. A partir de una lectura parcializada de las Escrituras y bajo la consigna de que "toda interpretación es producción social", se puede marginar el rol y el estatus de la mujer e intensificar su sufrimiento (machismo, sexismo o chauvinismo), defender la causa de los ricos o los pobres al extremo (clasismo) y rotular a los demás de "paganos", asumiendo ingenuamente que nuestra cultura es "mejor" que las demás (etnocentrismo). Si no nos cuidamos, nuestro mejor aliado puede convertirse en nuestro peor enemigo.

¡Sí! La lectura de la Biblia al estilo postmoderno es algo peligroso, pero por fortuna es esta misma corriente de pensamiento la que nos permite reconsiderar y actualizar nuevas ideas, valores y acciones. Paradójicamente la Postmodernidad ha demostrado que, a partir de la Biblia, se pueda también construir una teología que sea pertinente, permita un reencuentro con el Creador, proclame la fe cristiana, afirme la dignidad humana y defienda los derechos de aquellos que fueron marginados y abusados por la Modernidad: los indígenas, los negros, los latinos e hispanos, las mujeres, las culturas del orbe, otras religiones, los esclavos, los pobres de la tierra, etc.[29] En este sentido podemos decir que la interpretación de la Biblia a la postmoderna es una experiencia *ambigua* o *ambivalente*; hecho que nos incomoda pues siempre queremos estar seguros de lo que sabemos y creemos. De esta ideología aprendemos, quizá a regaña dientes, que nuestra especificidad es nuestra mayor limitación (porque no sabemos de todo y lo que sabemos es limitado), pero también nuestro mejor tesoro (pues gracias a nuestra subjetividad podemos obtener significado). No podemos vivir con esta forma de pensamiento, pero tampoco podemos vivir sin ella; hecho que la hace, en cierta medida, un "mal necesario".

---

[29] Sobre estos temas, véase John R. Levison, and Priscilla Pope-Levison, *Return to Babel: Global Perspectives on the Bible* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 199); Norman K. Gottwald, and Richard A. Horsley, editors, *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Maryknol, NY: Orbis Press,1993); José Miranda, *Communism in the Bible* (Maryknoll, NY: Orbis Press, 1985); Christopher Roland, and Mark Corner, *The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989); Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroads Publishing Co., 1992); Pablo Richard, "Teología India y Hermenéutica Bíblica: Revelación de Dios en las Religiones Indígenas y en la Biblia", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992), 350-368; Victorio Araya Guillén, "Lectura de la Biblia en Clave Liberadora", *Vida y Pensamiento* 5 no. 2 (1985), 3-11; Ada María Isasi-Díaz, *En la Lucha, In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Justo L. González, *Santa Biblia: The Bible Through Hispanic Eyes* (Nashville: Abingdon Press, 1996); Jean-Pierre Ruiz, "Beginning to Read the Bible in Spanish: An Initial Assessment," *Journal of Hispanic/Latino Theology* 1 no. 2 (1994), 28-50; Pablo A. Jiménez, "In Search of a Hispanic Model of Biblical Interpretation," *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3 no. 2 (1995), 44-64; "The Bible: A Hispanic Perspective", *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology* , José David Rodríguez, and Loida I. Martell-Otero, editors (Louisville: Westminster John Knox Press, 1977), 66-79.

F. La historia se repite. Reconocemos que la Postmodernidad ha forjado la fibra de la personalidad cultural de muchos pueblos. Pero como siempre ha sucedido en la historia, ésta se ha movido y beneficiado principalmente a aquellas personas de los sectores privilegiados: los intelectuales. Como en otras épocas, la discusión sobre el tema ha excluido a las masas, las ha convertido en objeto de análisis o la información les ha llegado tarde. De modo que hablar sobre la Postmodernidad es, en cierto modo, irrelevante para muchos de nosotros, pues su contenido no nos ha afectado directamente, no queremos que esto suceda o "ni nos va, ni nos viene". Con todo, es nuestro deseo que al exponernos a esta forma de pensamiento en el presente trabajo, algo haya podido calar bien dentro, o por lo menos incentivarnos a "retener lo bueno y desechar lo malo."

G. Todo vale, nada vale. En sus manifestaciones más radicales, la Postmodernidad podría dar la impresión de que todas las cosas tienen el mismo valor y están al mismo nivel; asunto que es relativamente fácil de afirmar desde un contexto de privilegio, oportunidades, comodidad y abundancia. No obstante, en la práctica, nosotros sabemos y sentimos (sobre todos los que siempre han estado al margen de situaciones de privilegios) que "la verdad" es o debería ser otra. De ahí que la Postmodernidad, llevada a su lógica e inevitable conclusión, pudiera encaminarnos a un rotundo rechazo de lo divino (*ateísmo*), hacernos creer que *la objetividad*, como base para la adquisición de "la verdad" y "la moralidad", es un imposible (*escepticismo*), mera ilusión sensorial sólo comprobada por los cinco sentidos (*empiricismo),* o en el peor de los casos, una invitación a rechazar de plano los valores y el orden de las cosas (*nihilismo*). Afirmar que lo real es ilusión y lo que es ilusión es real, no nos lleva a ningún lugar, crea una crísis en la ética y puede deshumanizarnos.[30] Llevada a sus últimas consecuencias, la Postmodernidad nos dejaría sin criterios para enjuiciar el *modus operandi* del Talibán y el Al Qaeda o de las naciones poderosas y sus políticas en contra del Tercer Mundo.

H. Mejoramiento del pensamiento, recrudecimiento del sufrimiento. Gracias a los aportes de la Postmodernidad, hoy día podemos desglosar la Biblia, explicar con lujo de detalles sus mensajes y revalorizar nuestras interpretaciones. Pero si bien es cierto que nuestra comprensión del

---

[30] Es por ello que muchos de los abogados de este movimiento se han dado cuenta de las implicaciones dañinas de sus postulados (sobre todo en el área de la ética) y se han dedicado a enmendarlos.

mundo y de la Biblia ha "mejorado" a nivel intelectual (por lo menos en algunos sectores), no podemos decir lo mismo sobre las grandes mayorías que aún viven al margen de los que detentan el poder y sus beneficios. ¿Acaso el nuevo conocimiento producido por la Postmodernidad nos ha hecho ser mejores seres humanos? ¿Ha servido de algo esta información para cambiar o modificar las estructuras sociales que perpetúan e intensifican el dolor? Avanzar en el saber o problematizar el mundo que nos rodea no necesariamente lleva a mejorar la condición del prójimo. Por desgracia los marginados siempre han sido marginados, a pesar del "progreso" tecnológico, económico, cultural, político o teológico, no importando qué ideología o movimiento de cambio social esté de moda. Ni la Modernidad ni la Postmodernidad han podido secar las lágrimas de nuestros hermanos y hermanas, mucho menos eliminar las causas de la agonía y el dolor humano. Progreso en el manejo de data no es siempre sinónimo de progreso humano. Saber más de la Biblia tampoco. Se requiere mucho más de nuestra parte.

V. ¿Y ahora qué?

Para concluir permítanme compartir algunas recomendaciones que quizá podrían hacer de nuestra lectura de la Biblia una empresa más a tono con la misión de nuestras iglesias y la coyuntura histórica por la que estamos pasando.

A. Dar la bienvenida a nuestra subjetividad. Por cuanto es imposible desprenderse de nuestra condición de ser *constructores de significado* al leer la Biblia, o metemos la cabeza dentro del agujero y negamos lo innegable o simplemente admitimos nuestras limitaciones como intérpretes y tratamos de hacer lo mejor posible con lo que somos y tenemos a nuestra disposición. La última opción es más atractiva que la primera. Por lo tanto, sin dejar la fe en Dios y nuestro compromiso con El, debemos aceptar y adoptar (quizá con resignación) nuestra finitud humana con integridad, honestidad y humildad, y utilizarla como un medio para leer la Biblia mas eficazmente y llevar a cabo nuestra misión en la vida como cristianos. Un asunto es asumir nuestra "subjetividad" (nuestra condición de ser sujetos o intérpretes), otra cosa abrazar "el subjetivismo", lo cual es un extremo. Debemos optar por lo primero y solicitar la ayuda divina.

B. Recordar que la interpretación es don, arte y ciencia. A pesar de lo que muchos predicadores tradicionales pudieran aseverar, entender las

Escrituras a cabalidad es ardua y seria labor. Pero hacemos la salvedad que aunque todos podemos y debemos interpretar la Biblia, no todos tenemos la capacidad para ser "perceptivos" y descubrir muchas de las verdades contenidas en ella. Ciertas personas en la iglesia han sido dotadas para ello (i.e., el carisma de la docencia), aunque reconocemos que nadie sabe de todo todo el tiempo tampoco, ni siquiera "los expertos". No obstante es bueno recordar que con trabajo y dedicación *todos* podemos ser "mejores lectores". Pero para que este sueño se haga realidad, se amerita disposición, disponibilidad y entrenamiento. El Espíritu de Dios no premia o ilumina la flojera, ni la ignorancia adrede. Finalmente, recordemos que existen ciertas reglas y principios que rigen la manera como se lee y debe leerse la Biblia, en las cuales debemos instruirnos.

C. Concentrarnos en lo que sabemos y esforzarnos por saber más. Fácilmente toda la discusión de este trabajo podría descorazonar o bajar la estima personal a muchos. Pero más que producir sentimientos negativos, nuestra reflexión ha buscado exponernos (quizá por primera vez) a una forma de pensamiento de la que deberíamos saber más. Nuestro slogan debe siempre ser "conocer más para ser más sabios". Mientras caminamos en pos de esa meta, debemos enfatizar no el conocimiento que no tenemos, sino el que tenemos que no ponemos en práctica; hay que ser fieles "en lo poco" y "en lo mucho". A la misma vez, debemos abrir unas ventanas para que la brisa fresca de un nuevo punto de vista pueda entrar. Para conocer mejor la Biblia necesitamos manejar nuevas pautas, pues no podemos interpretarla apropiadamente sin metodología.

D. Leer la Biblia desde otros puntos de vista. Si creemos que la Biblia contiene un mar de experiencias y variadas dimensiones de significado, y que existe multiplicidad de métodos que ponen de relieve esas realidades, no debemos conformarnos con leer la Biblia de la misma manera toda la vida. Mucho de lo mismo es contraproducente; sería incurrir en el mismo error de la Modernidad. Nuestro enfoque y actitud deben cambiar. Por tal motivo es recomendable leer la Biblia desde otras perspectivas, especialmente desde ópticas a las cuales no estamos acostumbrados o de las que poco sabemos (es decir, *desde el reverso*). Es más, hay que interpretar la Biblia aún desde aquellos puntos de vista que nos hace sentir incómodos o con los que estamos en desacuerdo. Por ejemplo, adoptar la posición de "la víctima" (o quien pierde) en los relatos bíblicos puede ser una experiencia

iluminadora y liberadora.[31] Debemos salir de la prisión de la mera lectura religiosa de la Biblia. Ya que los seres humanos no somos iguales y las experiencias varían aún dentro de la misma Biblia, debemos tratar de aprender de lo que otras personas tienen que decir sobre un tópico dado. No podemos estar en acuerdo o desacuerdo con alguien, a menos que hayamos colocado todas las cartas sobre la mesa y haber tenido la delicadeza de "escuchar" primeramente.

Para iniciar esta desafiante aventura, hay que dejar nuestro orgullo a un lado y deshacernos del ingenuo pensamiento de que "todo lo sabemos y no tenemos nada más que aprender", o de la excusa escapista de que "El Espíritu Santo nos enseña todo lo que debemos saber". Hay que darle a Dios un chance para que nos cambie, usando otras *construcciones sociales*. La multiplicidad de lecturas abre las puertas hacia "la verdad", y enriquece nuestra fe y ministerio.

B. Interpretar en comunidad. Por cuanto la Biblia es una colección de documentos que hablan con diferentes voces, están sujetos a variadas lecturas y son fruto de la labor de varias comunidades, la Escritura no debe leerse de forma aislada. Ya que cada uno de nosotros siempre tiene algo que aportar a su comprensión (en virtud de nuestras multiformes experiencias), la lectura de la Biblia no debe dejarse sólo en las manos de los expertos tampoco. Esta debe estudiarse en contexto de *familia*: desde, *con* y *para* nuestros pueblos. De modo que hay que popularizar su lectura y estudio, como se ha hecho entre las Comunidades de Base o grupos de crecimiento espiritual. A veces ponemos mucho énfasis en la experticia y entrenamiento de pastores, sacerdotes o profesores, hasta el punto de menospreciar y excluir a otras personas, especialmente a aquellos con poca o ninguna educación formal. Aunque siempre debe haber un lugar para la erudicción en la Iglesia, no obstante, ésta debe estar constantemente al servicio de la Iglesia y en diálogo con lo que el pueblo interpreta también. De acuerdo a Postmodernidad, "la verdad" es una realidad que no puede obtenerse de manera total y para nuestra completa satisfacción, pero esto no quiere decir que no podamos unir fuerzas para *encaminarnos* en esa dirección. Como pastores, educadores y líderes debemos *ceder* parte de nuestro poder institucional para que otros participen de la interpretación de las Escrituras. Como pueblo y laicos, debemos *reclamar* nuestro derecho a

---

[31] Para algunas sugerencias prácticas, véase Justo L. González, and Catherine Gunsalus González, *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed* (Nashville: Abingdon Press, 1980).

ser parte de ello en igualdad de condiciones. ¡En la multitud de *lecturas* hay sabiduría!

C. Disfrutar a plenitud la lectura bíblica. No podemos permitir que la influencia de ninguna ideología o nuestra falta de conocimiento de ella, nos abrume, desanime, intimide o nos arrebate la dicha de leer las Escrituras, por muchos dolores de cabeza que esto pudiera ocasionar. Nuestra interpretación de la Biblia no tiene que ser una actividad mecánica, seca, meramente racionalista, mucho menos irrelevante. Hoy y siempre debe ser una experiencia festiva, agradable y placentera hasta lo sumo.[32] La invitación es a redescubrir con alegría el poder transformador y la satisfacción de leer esta sagrada colección de documentos antiguos.

D. Leer la Biblia desde el marco de la fe. Para muchos de nosotros interpretar la Escritura no es gimnasia académica o aeróbica religiosa. Es más bien una empresa muy exigente que parte desde la fe cristiana misma y se nutre de ella durante toda la vida. Porque creemos en Dios y Cristo tomamos tiempo para estudiar la Escritura. En ellas Dios se nos da a conocer. Y porque tenemos fe, debemos hacer lo que mejor esté a nuestro alcance para entender mejor la Biblia. Por eso dedicamos tiempo y energía a explorar nuevos métodos. Pero todo esto lo hacemos a la luz de la fe cristiana. Ser cristiano representa la posición desde y a través de la cual interpretamos la Biblia. En lenguaje postmoderno afirmamos que esta es una de las presuposiciones no-negociables de nuestro trabajo y misión, cuyo precedente encontramos en la historia misma del cristianismo.

E. Conocer para amar, servir y liberar. Para cerrar, no olvidemos que explicar la Biblia mejor jamás puede ser el fin último de la vida cristiana. Debemos mantenernos al margen de *la bibliolatría*, pues ésta no debe ocupar el lugar que sólo pertenece al Creador y Dios de la historia. Tampoco el foco de atención deber ser describir la Postmodernidad y su impacto en la forma como estudiamos el AT y el NT. Nuestro norte es conocer más, a objeto de mostrar nuestra devoción al Señor y solidaridad con nuestro prójimo. El conocimiento de cualquier cosa en la vida es siempre instrumental. De las abstracciones debemos movernos a la acción. La Biblia

[32] Es decir, una *"exégesis lúdica (juego)"*. Sobre este concepto que forma parte de nuestras culturas y la experiencia bíblica, léase Elsa Tamez, "Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares", *Pasos* 39 (1992), 1-2; y Rubem Alves, *La teología como juego* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1982).

tiene que ser mucho más que un libro sobrenatural, fuente de datos históricos, instrumento para alimentar la piedad personal, excusa para la especulación, guía para el devocional privado o un mero recetario para "arreglar" lo que sucede a nuestro alrededor.[33] Debe ser una herramienta para la transformación individual, social e institucional de la realidad temporal. Por lo tanto, todo conocimiento adquirido que impida la realización de esta noble misión lleva a revivir una especie de *gnosticismo*. Conocimiento no es sinónimo de "verdad", y conocimiento sin amor por Dios y los demás, es un sin sentido.[34]

Al reflexionar sobre la Postmodernidad y la Biblia, estoy seguro que a partir de ahora nuestra lectura de la Escritura, la historia y la cultura no será la misma, pues en nuestro peregrinar por la vida siempre encontraremos tanto "joyas viejas" como "joyas nuevas" a las que daremos sabor de lo nuestro, y en todas ellas de seguro encontraremos "palabras de vida".

Summary

Departing from the notion that the church has always been the result and reflection of the surrounding dominant society, in this article, originally presented as a lecture, the author discusses how and why Postmodernity has made a strong impact on our notion of the nature of the Bible and the methodology normally used to exegete it, especially in the World of the Two Thirds. After a brief and broad definition of Postmodernity, the reader will find next a description of some of the most common epistemological presupossitions driving biblical interpretation today, a summary of the most common methods used, a critical evaluation of this ideology from a Hispanic perspective, and some tips on how to read the Bible more effectively among Latinos.

---

[33] Estas parecen ser algunas de la características sobresalientes de la forma como la mayoría de los latinos leen la Biblia dentro y fuera de Estados Unidos (Cf. Jiménez, "the Bible" 66).
[34] Jennings, "Baptizing a Social Reading," 124-125.

The Spirit Told Me To Go: A Hispanic Homiletic Reading of Acts 11:12

Pablo A. Jiménez

The Spirit told me to go with them and not to make a distinction between them and us.

Acts 11:12

Introduction

Imagine living in a world controlled by a single economic and military "superpower." This state has recently defeated the only other cluster of nations that could aspire to rival its influence, nations located in the easternmost parts of Europe and in Central Asia. Therefore, all the remaining nations in the West continue under the sphere of influence of this superpower. The language and culture of this powerful state become the "lingua franca"—the common language—of international politics and finance.

Imagine that the military might of this superpower—that functions as the world's police—issues a time of unprecedented peace and prosperity. Its influence triggers the "globalization" of the world. Peoples from different cultural and ethnic backgrounds move to the main urban centers of this global power. The myriad languages spoken in their cities increasingly irritate the citizens of the Empire. While this multicultural thrust benefits international commerce, it also creates ethnic tensions. Each constituency forges its own parallel social structures, challenging the cultural stability of the state.

In spite of the similarities, I am not describing the current cultural environment of the United States. No, I am describing the cultural atmosphere of the Roman Empire during the first century of the Christian era. The Christian movement was born in a time of cultural turmoil. It was born as a small Jewish sect under the cultural, economic, political, social, and military hegemony of the Roman Empire. In this stratified society, the interaction between people from different social backgrounds was limited and problematic. Yet, in a few generations the Christian faith became a global religious movement that bonded peoples from "every nation, tribe people and language" (Rev. 7.9) known to humanity at the time.

I would like to focus on an incident that became a turning point in the process by which Christianity went from a Palestinian sect to a worldwide religion. This event is the conversion of Cornelius and his household (Acts 10:1-11:18), the first non-Jewish Christian community to be

accepted by the Christian Church. I hope that this crucial biblical story may teach us how to live in community, even in a time of cultural diversity and strife.

Reading the Text

The beginning of the ninth chapter of Acts introduces a new character in the biblical story: Cornelius (10:1). This man was a "Centurion", that is, a leader of a "centuria" or a platoon of 100 soldiers. History teaches us the Roman legions assigned to the province of Syria were "auxiliary troops,"[1] composed of Italian men who had still to attain Roman citizenship. Those who retired from military careers—usually after more than 20 years of service—were rewarded with the coveted citizenship. As citizens, they were given land in a "colony," a city where—although located in foreign country—only Roman citizens were allowed full rights.

Cornelius fits the profile of the typical military retiree. The name "Cornelius" was common among freedmen, given that in the year 82 b.c.e., the Roman dictator Lucius Cornelius Sulla freed ten thousand slaves who took upon themselves his family name.[2] This particular Cornelius lives in a Roman colony called "Caesarea Maritima" or "by the Sea," built by Herod the Great in honor of Julius Caesar from the years 22 to 9 b.c.e. Given that the Roman garrisons were usually stationed in Syria, going only occasionally to Caesarea, we can extrapolate that Cornelius was a retired soldier.

More importantly, Cornelius is also a "God-fearer" (10:2). This is the term used in the New Testament for non-Jewish people who believed in the faith of Israel but had not fully converted. In order to become a "convert" or "proselyte," non-Jewish people had to be circumcised and baptized. The proselyte became an ethnic Jew, living fully under the laws of Israel. God-fearers enjoyed limited participation in synagogue worship and Jewish community life, but retained their ethnic identity.

The beginning of the story finds Cornelius praying around 3:00 PM (10:3a), one of the three daily prayer times in traditional Judaism.[3] The Centurion has a vision where an angel from God instructs him to send for a man called Peter, who is in the coastal city of Joppa (10:3b-6). Notice that

---

[1] I. Howard Marshall, *Acts* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1980), p. 183.
[2] Justo L. González, *Hechos* (Miami: Editorial Caribe, 1992), p. 172. See also, Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles:* A Commentary (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), p. 346.
[3] Marshall, op. cit., p. 184.

the angel does not explain who Peter is or why he should be summoned. Cornelius' vision is partial, fragmented, and incomplete.

The new scene of the story finds Simon Peter, the apostle, exactly in the place indicated by the heavenly vision (9:43). The Galilean fisherman is in Joppa, now called Yafo, a suburb of Tel Aviv. We should notice the symbolic meaning of this city, from which port the prophet Jonah sailed trying to avoid God's call to minister to non-Jewish peoples (Jon. 1:3).[4] In this sense, the locale of the story gives us a clue about its meaning. As Jonah, Peter is going to be summoned by God to minister to non-Jewish peoples.

Here we find the second vision of the story (10:9-16). Peter is praying up in the roof of Simon the Tanner's house. It is around noon, an unusual time of prayer in traditional Judaism.[5] Peter sees an object coming down from heaven. It is like a dish full of "all kinds of four-footed animals, as well as reptiles from the earth and birds of the air" (10:11). Acts offers us another clue about the meaning of the text when it states that the object, linen, or dish (all possible translations) has four corners. In Scripture, the number four represents the world as a whole, as in the four cardinal points (compare with the four living creatures in Rev. 4).

A divine voice escorts the heavenly object. The voice orders Peter to kill and eat from the animals in the dish. Peter, although recognizing the voice as divine, refuses to obey, indicating that he has never eaten ritually unclean food. Having animals of all sorts the linen certainly contained unclean animals. However, even eating the ritually clean ones was not an option, given that in the Jewish tradition a rabbi must supervise the slaughter of animals in order to determine if they are "kosher". The divine voice answers: "Do not call anything impure that God has made clean" (10.14). After this solemn utterance, the linen went back to heaven. Peter saw the same vision three times (10:15).

- He was still trying to interpret the vision when the delegation sent by Cornelius arrived at Simon's house.
- He was still trying to interpret the vision when the Holy Spirit told him to climb down from the roof because three men were waiting for him.
- He was still trying to interpret the vision when the Spirit said to him: "Do not hesitate to go with them, for I have sent them" (10:20b).

---

[4] González, op. cit., p. 173.
[5] Haenchen, op. cit., p. 347.

As the first vision of the story, Peter's is partial, fragmented, and incomplete. It makes little sense by itself. It only makes complete sense when correlated with Cornelius' vision. The vision of the holy Apostle of Jesus Christ was incomplete without the vision of the foreign invader who had come to be a God-fearer!

The third scene of the story describes Peter's journey to Caesarea by the Sea (10:23b-48). The encounter between the Apostle and the Soldier is awkward. Although they only lived some 30 miles apart,[6] they belonged to different worlds.

- Peter was an ethnic Jew from Galilee, the poorest borderland region of the former land of Israel.
- Cornelius was a soldier and a Roman citizen.[7] He lived in exclusive quarters, a colony were non-citizens were not allowed.
- Peter was a Jewish Christian leader, who had walked with Jesus Christ himself.
- Cornelius was loosely related to the Jewish faith. He did not even know who Peter was until the vision told him to meet him. In all probability, he had never heard about Jesus either.
- Peter was a colonized man, subjugated by the military might of the Roman Army.
- Cornelius was a colonizer, who enjoyed a privileged position in society.

Yet, when Peter arrives at his house, Cornelius kneels down and worships the poor Jewish preacher (10:25). The "white" man kneels at the feet of the "brown" one.

Peter refuses to be worshiped, stating that he is a fellow human being (10:26). However, he will soon tell the story of another "brown" person—a fellow poor and colonized Galilean—to the crowd gathered at Cornelius' house.

---

[6] Marshall, op. cit., p. 184; Haenchen, op. cit., p. 347.

[7] Centurions were frequently chosen from the ranks. However, some members of the Equestrian order held this office. All Centurions were Roman citizens. Most were already citizens before their appointment. Nonetheless, people who did not have citizenship—e.g., some town magistrates—saw the office as a way of securing full Roman citizenship. For further information, see F.D. Gealy, s.v. "Centurion", *Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. 1*, edited by George Arthur Butrick, et.al. (Nashville: Abingdon Press, 1962), pp. 547-548.

The Apostle begins the dialogue stating that he is violating the Jewish ritual law that bans table fellowship with non-Jews. He is breaking the Law of Moses because he has finally understood an important aspect of the meaning of the vision he had at Joppa: God has shown him that he should not call any person impure or unclean (10:28b). However, he asks why he has been summoned to Caesarea (10:29). Cornelius answers, telling his vision to the Apostle and to the crowd gathered (10:30-33). Then and there, the parallel visions finally come together, revealing God's salvation plan to both Jews and Gentiles.

Having understood in full the meaning of the matching visions, Peter proceeds to preach the Gospel of God revealed in the life and ministry of Jesus of Nazareth (10:34-43). He even spoke about his crucifixion, a punishment reserved for non-citizens accused of political crimes (10:39). He proclaimed the resurrection, the event through which God revealed this ethnic Jew called Jesus of Nazareth as the Christ, the Lord and Savior of the world (10:40-41).

Peter was still speaking when "the Holy Spirit came on all who heard the message" (10:44b). Peter and the other Jewish Christians who went along with him were astonished, witnessing the birth of the first non-Jewish Christians (10:45). The new believers even spoke in tongues (10:46), the same spiritual gift that God had given the Jewish Christians on Pentecost day (compare with 2:1-4). Once "baptized" with the Holy Spirit, Peter saw no reason to deny them Christian baptism in water (10:47-48).

The fourth scene describes Peter's report to the church in Jerusalem (11:1-18). As expected, some Jewish Christians objected to opening the faith to non-Jewish people. Their position was—and continued to be for some time—that Gentiles had to forfeit their ethnicity, becoming proselytes and therefore Jews, before becoming Christians. This controversy dogged the Christian community during most of the first century. We see evidence of the profound divisions that it provoked in Acts 15 and in Paul's letter to the churches in Galatia.

In any case, his fellow Jewish Christian leaders, who want an explanation, summon Peter. He offers a detailed account of the matching visions. In the climactic moment of his speech, he affirms that after his vision in Joppa "three men, sent to me from Caesarea, arrived at the house where we were. The Spirit told me to go with them and not to make a distinction between them and us" (11:11-12).

He also told them about his visit to Cornelius, his mighty sermon, and the way in which the Holy Spirit fell upon the Gentile audience. The text even offers a quotation of Jesus' words, something rare outside the Gospels:

> And as I began to speak, the Holy Spirit fell upon them just as it had upon us at the beginning. And I remembered the word of the Lord, how he had said, 'John baptized with water, but you will be baptized with the Holy Spirit.' If then God gave them the same gift that he gave us when we believed in the Lord Jesus Christ, who was I that I could hinder God?" (Acts 11:15b-17)

The story ends on a positive note, with the Jewish Christian leadership praising God and saying: "Then God has given even to the Gentiles the repentance that leads to life" (11:18). However, we know that the acceptance of non-Jewish people in the Church was not that easy. A few chapters later, we find the account of the Jerusalem Council, called precisely to deal with the problem of ethnic diversity in the early Church.

Conclusion

As every biblical text, the story of Cornelius' conversion has many hermeneutical implications for the Church. Read from different perspectives, it can yield different—yet valid—teachings. However, I would like to concentrate on its teaching about ethnic diversity. Every religious movement needs to make a decision regarding the way in which it will incorporate outsiders to the fold. The options are few. On the one hand, you can acculturate new members to the culture and practices of the movement. This is, for example, the preferred option in Islam. Most Islamic sects refuse to translate the Koran, requiring converts to learn Arabic. On the other hand, you can contextualize the message and practice of the religious movement to the new cultures it may encounter. This has been, for example, the preferred option in Christianity. Historically, Christianity has translated the Bible into the different languages of the cultures it encountered. As a matter of fact, the Gospels are the primary evidence of early contextualization, given that they were written in Greek even though Jesus spoke Aramaic.

The story of the conversion of Cornelius is another early example of contextualization. However, it is also an example of the resistance that ensues whenever people try to contextualize the Gospel. The inclusion of non-Jewish people in the Christian movement was controversial; so controversial that Peter himself was conflicted about it. It took a heavenly vision and an audible order from the Holy Spirit to move him.

The story of the conversion of Cornelius affirms that the "idea" of proclaiming the Gospel to non-Jews, beginning, thus, a Gentile mission,

came directly from God.[8] Peter's report affirms that the Church accepted, endorsed, and adopted the Gentile mission as legitimate. It was, in other words, no 'freelance' who began the mission to the Gentiles, but the legitimate apostolic Church.[9]

Today, almost at the end of its second millennium, the Christian Church is still debating if, when, and how to manage ethnic diversity in its ranks. As the early church, we have those who want the new ethnic groups to renounce their cultural identity in order to become full members of the Church. I have been asked countless times: "Why do you want to have Hispanic congregations? Why don't you learn English, join our congregations, and worship with us?" I know that the vast majority of the inquirers mean well. However, I also know that I do not have to stop being Hispanic in order to be a good Christian.

In conclusion, on the basis of Acts 10:1 to 11:18 I proclaim the following good news in the name of the Lord Jesus Christ.

- God calls to faith peoples from every tribe and nation.
- Believers in Jesus Christ do not have to forego their ethnic identity in order to develop a relationship with God.
- Converts to the Christian faith do not have to adopt as normative the culture of those who evangelize them.

Therefore, go preach the gospel of Christ to all peoples. Go be intentionally inclusive in your evangelistic endeavors. Go preach the Gospel to African Americans, Asian Americans, Native Americans, Euro Americans, Hispanic Americans, and to all those other ethnic groups that may emerge in the future. If someone objects to your missionary efforts, just answer: "The Spirit told me to go" (Acts 11:12).

Resumen

El autor nos provee un estudio exegético del encuentro de Cornelio y el Apóstol Pedro descrito en Hechos 11 dentro del contexto de la diversidad existente en la iglesia hoy. Basado en el encuentro cultural y religioso que inicia la evangelización de gentiles, el autor desarrolla un argumento a favor de la diversidad presente en la iglesia de hoy.

[8] Haenchen, op. cit., 357.
[9] Ibid, p. 360.

Book Review

Kevin F. Burke, S.J. *The Ground Beneath the Cross* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2000)

Harold J. Recinos

Who is Ignacio Ellacuría? Why read him? Kevin F. Burke's *The Ground Beneath the Cross* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2000) answers both questions. This outstanding book examines the work of Ellacuría in light of its original contribution to liberation theology. Ellacuría was born November 9, 1930 in Portugalete, the province of Vizcaya, Basque Country, Spain. After studying at the Jesuit school in Tudela, Navarra, he entered the novitiate of the Society of Jesus at the age of 17. Ellacuría completed his undergraduate degree majoring in philosophy in 1955, which was followed by seminary training in El Salvador at the Seminario de San José de la Montaña (San Salvador). He completed his Doctorate of Philosophy at Madrid under the direction of Xavier Zubiri, precisely on the philosophy of this Basque philosopher, collaborating with him until his death in 1983.

From 1967 until his murder on November 16, 1989, Ellacuría worked with intensity at the University of Central America Jose Simeon Canas (UCA), the Jesuit University in San Salvador, El Salvador. In 1974, Ellacuría established the Center for Theological reflection at UCA and within four years became the University Rector at a time of growing political violence and government attacks against the Jesuit community and the progressive church. Within two years of becoming Rector of UCA, Archbishop Romero was assassinated, a bloody massacre of *campesinos* took place at the Rio Sumpal, and four U.S. churchwomen were brutally murdered by Salvadoran National guardsmen. Ellacuría commented on the national reality in El Salvador, which resulted in threats to his life and a number of flights into exile. Although born in Spain, Ellacuría became a Salvadoran citizen by the time he became university rector.

Kevin Burke suggests Ellacuría exhibited a degree of moral authority and theological vision that enabled him to step in to fill the void left following the murder of Archbishop Romero; indeed, Ellacuría and Romero were two major figures in Salvadoran Christianity. For instance, they were both killed for defending the rights of the poor and opposing the policies of the government and military. Martyrdom for each priest was a consequence of the way they elected to live their lives. Their deaths also nourished the justice struggles of the majority of Salvadorans, who especially yearned for

the establishment of a more just and humanizing society. Salvadorans reverently say the death of Romero unchained the civil war, while the martyrdom of Ellacuría gave birth to its end.

Why did Burke write this book? He wrote it to alert academic theologians, social justice advocates, pastoral ministers and readers to the “theological treasure” represented by Ellacuría’s work. The book focuses our attention on the contributions of a great twentieth century philosopher-theologian who grounded theological method in historical reality and whose compassionate reasoning was responsive to the cries of crucified people. Ellacuría’s originality was unnoticed in the English speaking community and he did not receive the international attention afforded Gustavo Gutierrez or Juan Luis Segundo; however, Ellacuría who saw Jesus in crucified people and who sought to understand Latin American reality in light of the self-communication of God in history has much to teach us about the Christian task in history.

Burk’s comprehensive examination of Ellacuría’s contributions to liberation theology begins by outlining the philosophical foundations and framework that shaped Ellacuría’s approach to theological reasoning. From his mentor, the Spanish philosopher Xavier Zubiri, Ellacuría acquired a framework to engage reality, shoulder its weight, and to avert the dichotomies of perception and truth that arise with idealistic reductionism. Burke gives the reader a comprehensive analysis of how the philosopher Zubiri (not Marx) influenced Ellacuría’s historical and anthropological epistemology as well as theological method. This helps the reader understand why Ellacuría’s theological articulation of faith insists on the importance of understanding the ground beneath the cross, the reality of sin meeting the revelation of God; and liberation theology issuing forth from this ground.

Of course, Zubiri remains largely unknown beyond Spain and Latin America, which may give rise to an aversion to read Ellacuría or to easily misunderstanding his use of a Zubirian philosophical framework, which constitutes his theological method for encountering reality, dealing with the moral dimension of that encounter, and promoting a process of moving awareness to action. But don’t let a lack of familiarity with Zubiri stop you from picking up this important book. As I read it, I remembered that in 1980, at 82 years of age, Zubiri dedicated his new book, *INTELLIGENCE AND REALITY* to Ellacuría. True to his philosophical openness to divine reality, Zubiri dedicated the book with the phrase from the letter to John: "in this way we are collaborators in the truth.” If nothing else Burke’s book may inspire you to explore for yourself the Basque philosopher who was so influential on Ellacuría.

If a Zubirian framework of analysis affords a way to responsibly apprehend history, then from the standpoint of theological methodology Ellacuría's work insists that once reality is grasped one must ask to what social world theological formulations respond. Burke tells use that in Ellacuría's work the *"lugar teologico"* of faith reflection is finally among the poor and victims of violence—the crucified people of El Salvador and the Third World. For this reason, Ellacuría's theological method suggests the "real concerns of theology are forged by the historical reality of the people of God in their concrete need of salvation" (p. 109). If crucified reality is the place of the self-revealing God encountered by faith, theological language too needs to be constantly and critically evaluated in light of how the terms employed cover or uncover social-historical situations.

Students of liberation theology may wonder whether or not Ellacuría added something new to liberation theology. This book argues Ellacuría articulated themes previously discussed by others, but he also added something genuinely new to liberation theology. The importance of Ellacuría's theological writing is that it speaks to the church and believers throughout the world, while its originality consists of linking liberation theology to a philosophy of historical reality in a way that transforms both partners. If Gustavo Gutierrez developed liberation theology in light of soteriology and ecclesial spirituality and Juan Luis Segundo unfolded liberation theology discourse guided by anthropological constraints to Christology and a theology of grace, Ellacuría developed liberation theology against the horizon of historical reality. Burke notes,

> "Without discounting the insights of his liberation colleagues, while in fact incorporating and utilizing them, Ellacuría recovers theology's need for a philosophical rendering of reality from the perspective of history and historical liberation. . .he seeks to contribute to a philosophical discourse capable of moving liberating theology beyond the narrow socio-economic-political matrix that characterized its emergence; and he helps steer liberation theology into the wider conversations concerned with history and metaphysics, culture and cultural pluralism, freedom and liberation, along with interpretation, historicization, and the critique of ideologies."(pp.208-209)

Ellacuría was not content to do theology by simply incorporating the vocabulary of *campesino* and urban poor struggle; instead, Burke argues he

unfolded a Latin American theology by "unmasking and historicizing the forces that harass and kill them" (p.212). Because he was a Christian theologian who dared name and denounce the power of death in Salvadoran society in the name of the "God who liberates and raises to new life" (p.212), it cost his life. For Burke Ellacuría's theological method—linking theological production to historical reality, examining interests behind theological production, developing a historically critical hermeneutic and analyzing theological language—is flexible enough for use in other contexts. Ultimately, Ellacuría's theological method is grounded then in historical reality and responsive to the cries of the crucified people of history.

I highly recommend this outstanding book that makes a major contribution to understanding Ellacuría's relevance to liberation theology. Ellacuría's compassionate reasoning so eloquently outlined by Burke and his joining of theology and historical reality were expressed in his daily life in action that consisted of taking crucified peoples down from the cross. Ultimately, by embracing the cross of the crucified people of El Salvador and daring to bear the full weight of oppressed history Ellacuría suffered with his people and died for them. One can never read too many works by theologians who embody the mystery of salvation by bridging the world of academic promise and the muted hope of the oppressed-poor. In a word, read this book it is worth your time and effort.

Apuntes Articles and Submissions

Apuntes invites its readers to submit articles and book reviews for publication. Because of our commitment to preserving an ongoing dialogue between the church and the academy, we encourage submissions from pastors, students, and academics alike. Articles by academic professionals are subject to peer review. Articles by students and pastors are subject to review by the editor or by members of the editorial advisory board, which includes pastors. Typically, we publish articles pertaining to theological reflection from the Latino/a context in its broadest sense or of interest to Latinos/as. These articles include but are not limited to theology, biblical studies, homiletics, pastoral care, Christian education, and other aspects of ministry to and from the Hispanic context. Typically, we do not publish sermons, but we will consider some sermons or addresses of particular interest to our readers from time to time.

Guidelines for publication:

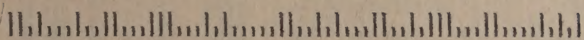
Submissions can be sent via email attachment or in a computer disk to the editor, Dr. Luis G. Pedraja, Academic Dean and Professor of Theology, at Memphis Theological Seminary, 168 E. Parkway S., Memphis, Tennessee 38104-4395 or lpedraja@mtscampus.edu. All submissions must be in an MS Word compatible format.

Articles should be within a range of 5-20 pages in length and book reviews should be 1-5 pages in length. The format of the article, when possible should be singled space, in New Times Roman 11 point font. Margins should be set at 2" on top, 2.25" on the left, and 1.5" on the right and bottom. Article titles and letters in a foreign language should be in italics. Footnotes are preferred. Submissions are accepted in either English or Spanish. A brief summary of the article, no longer than one paragraph in length, should accompany the article. Articles in English should provide the summary in Spanish and articles in Spanish should provide the summary in English when possible. A brief biographical statement, no longer than a sentence or two, about the author will be required if the article is chosen for publication.

APUNTES (0279-9790)
Published by the Mexican American Program
Perkins School of Theology --SMU
P.O. Box 750133
Dallas, TX 75275-0133

Address Service Requested

Periodical Postage Paid
at Dallas, Texas
and at Additional Mailing Offices



P16